

Synchrétisme et postmodernité

Jean-Martin Rabot*

Résumé: Dans cet article, nous montrons que le concept de synchrétisme est sociologiquement opératoire pour comprendre, d'une part, le brassage des cultures qui résulte des diverses migrations et, d'autre part, le polythéisme qui caractérise la postmodernité. En effet, la socialité postmoderne se manifeste sous la forme d'une fusion entre différents types de pensée, de doctrines et de styles de vie.

Mots-clé : Synchrétisme, postmodernité, polythéisme.

1. Synchrétisme et migrations

Le concept de synchrétisme est sociologiquement opératoire pour comprendre, d'une part, le brassage des cultures qui résulte des diverses migrations et, d'autre part, le polythéisme qui caractérise la postmodernité. Un bref rappel de l'évolution de ce concept peut éclairer notre propos. Le mot signifie étymologiquement «front uni des crétois», symbolisant l'accord que les citoyens de Crète ont concrétisé devant les menaces d'un ennemi extérieur, ainsi que l'unité d'une île fortement différenciée politiquement et culturellement, avec l'absorption de vagues successives d'immigrés. À la Renaissance, le mot signifiait la fusion entre tendances opposées, principalement lors des guerres de religion. Déjà à cette époque, mais surtout à partir du XIXe siècle, le concept a endossé la signification négative d'une dégénérescence des religions universelles, incapables de conserver le rigorisme de leurs éléments originaires et constitutifs. Plus récemment, l'anthropologie s'est appropriée du terme pour qualifier le système de fusions entre des religions autochtones et des religions à caractère universaliste comme le Christianisme ou l'Islam, c'est-à-dire la résistance symbolique que des religions subjuguées et souvent expatriées ont opposée à une religion dominante.

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. E-mail: jmrobot@ics.uminho.pt

Le syncrétisme demeure un phénomène universel. Aucune religion ou culture n'a été en mesure de répéter éternellement et de façon stéréotypée son mode de production originaire. Une religion représente avant tout un point de référence qui évolue avec le temps, qui est en permanence réactualisé par les mythes et les rites, qui admet des contributions exogènes et la fusion d'éléments divers. L'idée d'une pureté à sauvegarder ou à recouvrer n'est qu'un mythe qui sert de justification à des politiques données. Il faut bien reconnaître «que toute société est métisse et donc que le métissage est le produit d'entités déjà mêlées, renvoyant à l'infini l'idée d'une pureté originaire» (Amselle, 2005 : 22).

De ce point de vue, les poussées de rigorisme que le Christianisme a connues, par exemple avec l'instauration du monachisme et de l'érémisme, avec le sectarisme des cathares, avec l'iconoclastie des byzantins, qui interdisaient toute représentation plastique et picturale de Dieu, ou encore avec les rêves puritains des protestants ont conduit à la violence ou à une domination accrue. Faut-il rappeler que la Réforme «signifiait le remplacement d'une autorité extrêmement relâchée, pratiquement inexistante à l'époque, par une autre qui pénétrait tous les domaines de la vie publique ou privée» (Weber, 1964 : 33). Parce que toute société est d'emblée multiculturelle, la recherche d'une soi-disant pureté originelle est le plus souvent désavouée. Ainsi, les cathares qui sont apparus pour régénérer les mœurs chrétiennes ont été obligés de faire des concessions et de reconnaître deux classes distinctes: celle des parfaits, orientée vers la virtuosité des saints et celle des simples croyants à qui une plus grande liberté était accordée, notamment en matière d'application des dogmes. À de nombreuses reprises, le christianisme fut obligé de faire une croix sur les principes de pauvreté, de chasteté et d'obéissance qui commandaient les premières communautés monastiques. Certaines pratiques ne sont concevables qu'en collectivités très restreintes, ainsi que l'explique Simmel à propos de «la détermination quantitative du groupe» (Simmel, 1999: Chap. II), en montrant que la nature, la conservation et la modification des groupes se produit en fonction du nombre de participants. Ainsi, le christianisme des premiers chrétiens, le communisme primitif et encore le socialisme que Marx qualifia d'utopique, pour désigner l'expérience communautaire de la phalanstère de Fourier et de *la New Harmony* de Owen, impliquaient un nombre limité de personnes. Il n'est en effet pas donné à tout le monde d'accepter un mode de vie prude et agreste.

Pour Pareto, c'est le principe de l'accommodement qui permet aux doctrines d'évoluer et surtout de s'imposer: «Certes, si le christianisme n'avait pas transigé, s'il était demeuré uniquement une religion de pauvres gens, jamais il ne serait devenu la religion officielle de l'empire; de même ce n'est pas le socialisme de Bebel, en Allemagne, ni celui de Jules Guesde, en France, qui arriveront au pouvoir; ce sera un autre genre de socialisme, leur héritier direct, et qui, pour être transigeant, n'en sera pas moins spoliateur» (Pareto, 1965 :

324). Pour pouvoir s'imposer, les religions doivent savoir pactiser et rester ouvertes aux apports extérieurs. «La religion qui a triomphé se montre ainsi à nous sous la forme de la synthèse et du couronnement du mouvement général; et d'ailleurs, pour réussir, elle a dû se modifier profondément et faire de nombreux emprunts à ses rivales» (Pareto, 1978, t. 1 : 32). Le christianisme n'a donc pas été immunisé contre les contributions externes et a incorporé en son sein des éléments provenant de la tradition païenne, mais aussi de la tradition orientale, comme l'institution des mystères. L'introduction et la maintenance du polythéisme dans la religion chrétienne répondait donc à une exigence de survie. Naturellement, ces observations valent également pour les religions sécularisées, appelées aussi religions politiques, à l'instar du communisme qui a assimilé des motifs chrétiens, comme l'ont montré Nicolas Berdiaev et Pareto. «D'une manière générale, on peut dire que les socialistes intransigeants paraissent avoir raison au point de vue logique; et les socialistes transigeants au point de vue de l'opportunité» (Pareto, 1984: 228).

De nos jours, les études portant sur le syncrétisme s'appliquent avant tout aux sociétés placées sous le joug de la domination coloniale auxquelles une religion officielle a été imposée, comme c'est le cas du christianisme pour les africains, les afro-brésiliens et les amérindiens. Etudiant le cas des religions africaines au Brésil, l'anthropologue Roger Bastide a montré que la philosophie des noirs n'était pas mystique comme ont pu le penser les ethnologues, mais pragmatique. Sous les apparences d'une acculturation complète et d'une acceptation totale du système religieux imposé par les colonisateurs, le noir, au Brésil, a continué de cultiver sa propre religion. Ainsi le culte des saints catholiques, qui en lui-même représentait déjà une forme de polythéisme à l'intérieur du monothéisme, n'a pas suscité de la part du noir un investissement dans l'au-delà, mais signifiait un rajeunissement et une perpétuation du culte des ancêtres. En d'autres termes, le noir restait surtout marqué par les aspects sociaux et institutionnels de la religiosité catholique, et seulement dans une bien moindre mesure par le type de foi et de dogme qu'elle professait.

L'acculturation, par exemple d'ordre linguistique, comme l'a montré Nathan Wachtel pour le Pérou, concerne avant tout l'aristocratie et non pas le petit peuple des indiens qui, au travers du syncrétisme, a su conserver la vitalité de son identité (*cf.*, 1977 : 228). Une remarque de même type peut être faite lorsque l'on analyse les rapports du peuple alsacien à la culture française. Tous ceux qui ont vécu en Alsace s'accorderont à reconnaître l'attachement exalté de l'Alsacien à la France, et cela dans tous les milieux sociaux. On a même parlé à ce propos de «la puissance du lien érotique qui unit l'Alsace à la France» (Hoffet, 1985 : 120). Mais ce lien n'est pas vécu de la même façon selon qu'il s'agit de l'élite ou du peuple. La première assimile la culture française par calcul et opportunisme. Le peuple par contre, bien que patriotique, a su maintenir vivante sa germanité. En d'autres termes, l'élite est française et patriotique par

raison, le peuple l'est par sentiment, la première se veut exclusivement française, le second assume sa duplicité culturelle.

Les mêmes remarques valent pour les peuples anciennement colonisés d'Afrique. On peut constater que le peuple africain restait profondément syncrétique, alors que les élites s'empressaient d'interpréter la culture dans laquelle elles baignaient d'un point de vue exclusivement occidental. La soumission du peuple aux autorités coloniales, tant de fois vitupérée, est à comprendre comme une soumission de façade. Le syncrétisme consiste en un travail permanent d'adaptation des éléments culturels anciens dans un contexte neuf. Si l'on se réfère à l'exemple brésilien, on constate que la culture ethnique africaine ne pouvait y être reconstruite dans sa totalité, de sorte que le syncrétisme constitue un «processus en devenir» (Bastide, 1960 : 362), un ajustement symbolique où sont réactualisés certains éléments susceptibles d'adaptation au présent alors que d'autres sont rejetés et volontairement censurés. La religiosité africaine a su s'adapter aux nouvelles conditions géographiques, politiques et sociales de la réalité brésilienne comme nous l'atteste la disparition des anciens cultes agraires et des rites de fertilité dans le contexte esclavagiste. Ce qui est constamment en jeu, comme l'a bien montré Roger Bastide, c'est bien la reconstruction permanente de la topographie sacrée de l'Afrique dans le contexte brésilien, au moyen de la duplicité des symboles. Le doctrinaire chrétien pouvait se laisser aller à l'idée que le noir croyait aux dogmes chrétiens et qu'il suivait rigoureusement ses pratiques, alors qu'en réalité il ne faisait que vénérer ses propres divinités. Curieusement, dans le cas du Brésil, ce fut la ségrégation esclavagiste, sociale et raciale, c'est-à-dire l'existence d'un «principe de rupture», constituant «la solution la plus économique au problème de la coexistence pacifique de deux mondes en une unique personnalité» (*Ibid.* : 235), qui a permis la survie de la culture africaine par le biais du syncrétisme. La «vie parallèle» induite par le syncrétisme résulte, par conséquent, d'une certaine distanciation culturelle. Le «principe de rupture» met en évidence la duplicité qui existe dans toute structuration sociale. Si le noir accepte le panthéon des saints catholiques, c'est parce qu'il les investit d'une manière différente en ayant d'eux une conception fonctionnelle et utilitariste. Ainsi, l'on peut remarquer que la conception chrétienne de l'au-delà sert de prétexte à des desseins bien plus matérialistes: se réapproprier du culte des ancêtres et réintroduire en lui le principe de l'échange symbolique avec sa réciprocité entre les dons et les contre-dons. Roger Bastide a montré que le syncrétisme afro-brésilien a prospéré dans deux registres différents: celui de la magie, qui fonctionne sur la base de l'accumulation, au sens où la tradition autochtone assimile la tradition chrétienne pour devenir plus efficace; celui de l'analogie qui renvoie au symbolisme des correspondances mystiques, au sens par exemple où chaque saint catholique ne fait que représenter dans l'imaginaire populaire noir une divinité locale s'inscrivant dans son héritage culturel.

Ce qui est particulièrement révélateur du syncrétisme analogique, qui du point de vue de la sociologie dynamique défendue par G. Balandier est le plus important, c'est la ré-interprétation du symbolisme de la croix de la part des noirs d'Afrique, qui «semble avoir capté la quasi-totalité du potentiel religieux que comporte la religion importée» (cf., 1982 : 51). En effet, pour les populations qui se situent aux limites de l'Angola et des deux Congo, la croix symbolise les éléments naturels, tels que la terre et l'air, caractérise la chefferie, sert de sortilège et est associée au culte des morts. Le syncrétisme représente donc le moyen par lequel une culture dominée se maintient et se reproduit en reconstruisant son propre espace mental dans un contexte allogène et modifié, à partir de l'existence d'une mémoire collective, de mythologies qui s'articulent sur du vivant. En tant qu'il distend et déforme la réalité, en procédant par adjonctions et soustractions, accumulations et correspondances, le syncrétisme doit être compris comme une forme de résistance souterraine et diffuse à l'ordre établi par le colonisateur.

Syncrétisme et migrations sont intimement liés. Il convient de remarquer qu'en raison des migrations, les cultures ne peuvent que s'ouvrir aux autres. Curieusement, cette ouverture n'exclut nullement l'annihilation de soi. «Si bien que le passage de l'identité ethno-culturelle originelle à l'identité culturelle nationale sera vécu comme la transition, non d'une identité à une autre, mais d'une identité reçue à la même identité élaborée, élargie, enrichie» (Abou, 1981 : 37). On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Citons encore le cas des immigrés portugais qui ont su de par le monde maintenir vivantes leurs racines et même vitaliser leur culture d'origine au contact des autres. C'est parce qu'ils disposaient de référents culturels propres à leur société d'origine, comme en témoignent un art culinaire spécifique, des pratiques religieuses prononcées, des rapports familiaux et amicaux soudés qui se matérialisent dans toute une série de réseaux d'entraide, qu'ils ont pu s'acclimater aux couleurs locales de leurs différentes terres d'accueil sans avoir à se déchirer. «En immigrant toute personne apporte avec elle les modèles culturels de sa société d'origine. Si, avec le temps et les contacts avec la nouvelle société, ces derniers se modifient, les individus ne se débarrassent pas totalement de leurs habitudes en traversant une frontière. Bien souvent, c'est à partir de ces modèles culturels "réels" précis, mais non figés, que les immigrés arrivent à changer leur comportement et à s'adapter» (Leandro, 1995 : 100).

2. Syncrétisme et socialité

Après ce petit détour historique et sémantique, nous sommes en mesure de comprendre que la notion de syncrétisme est particulièrement féconde pour appréhender la socialité postmoderne. Rappelons que la postmodernité traduit

à merveille l'aspect éclaté de la vie, ne serait-ce qu'en raison de «la méfiance à l'égard de la chronologie historique» (Kearney, 2001 : 20) qui la caractérise. La croyance en l'histoire comme déroulement d'un progrès continu à vocation universelle a fait son temps. C'est bien cette tendance que conteste la notion de postmodernité en contribuant «à construire l'histoire comme une anthologie de divers styles et traditions. L'histoire comprise comme continuité devient l'histoire comprise comme collage» (*ibid.*).

En effet, les croyances religieuses, les idéologies politiques ne sont plus dictées massivement par les institutions qui peuvent en tirer profit, mais émanent des groupes sociaux eux-mêmes qui se fragmentent et se différencient à l'infini à l'intérieur de la société. S'il est admis que la croyance en un dieu transcendant et personnel n'est plus la référence dernière en matière de religion, et que la déconfiture des religions monothéistes et des dogmes institués par les gestionnaires du savoir et du pouvoir se réalise au profit de croyances syncrétiques qui sont bricolées, de nombreux spécialistes de la question religieuse s'empressent toutefois de voir dans ces phénomènes typiquement postmodernes «une atomisation des croyances», «un éparpillement anarchique d'autant plus fort que l'effacement de la culture religieuse enlève aux mots leur sens précis, et favorisent des recompositions aberrantes» (Minois, 1998 : 572).

En d'autres termes, le polythéisme induit par le syncrétisme est synonyme de dissolution du sacré dans l'individualisme. Le pluralisme des appartenances s'ordonne sur la logique individuelle du *self-service* et foment la violence, et même le racisme, en favorisant l'exclusion des groupes par enfermement des ghettos sur eux-mêmes dans une société largement ouverte.

Pour de très nombreux auteurs, le bricolage religieux des individus, finit par substituer «à la religion un succédané dont ils parent leur âme comme une chapelle privée, ornée à plaisir de toutes les bondieuseries recueillies dans toutes les parties du monde» (Weber, 1974 : 95). Pour R. Debray, le ramassis actuel de croyances et de pratiques auquel contribuent les technologies du virtuel et qui permet de juxter les recettes de la médecine traditionnelle aux méthodes d'apaisement du corps, annonce l'ère de «cet égotisme décanté, qui préfère parfois la quête de l'être à celle de l'autre» (*cf.*, 2005 : 133). Pour G. Lipovetsky, nous vivons à «l'âge des religions en *kit* finalisées par le moi, nous éloignant autant du monde de l'intolérance religieuse que d'un univers rationnel délivré du sens de l'au-delà» (*cf.*, 1993 : 159). Pour D. Hervieu-Léger, l'individualisme moderne n'a fait que reprendre et approfondir les tendances déjà présentes dans l'individualisme religieux classique: l'abnégation de soi a cédé la place à «l'expérience affective de la présence divine en soi», alors que la délimitation des prérogatives divines dans le domaine mondain a joué en faveur de la libération des «potentialités autonomes de l'individu» (*cf.*, 2003 : 166). Enfin, F. Lenoir n'est pas en reste, lorsqu'il affirme que les «synthèses entre individu et groupe, entre culturel/local et universel/global, entre archaïsme et moder-

nité technicienne, s'inscrivent aussi dans une logique de fond qui est celle du capitalisme marchand» (*cf.*, 2003 : 86). Autrement dit, pour tous ces auteurs, l'apparition de nouvelles formes de spiritualité, puisant leurs contenus à la source des traditions les plus hétéroclites que l'on puisse imaginer, correspond à un besoin égoïste d'autoperfectionnement que conforte avant tout la quête d'authenticité et de réalisation de soi. L'adhésion religieuse du croyant n'est plus déterminée par la recherche de la vérité, l'union à Dieu, l'acceptation ou la soumission à l'ordre des choses, la quête du salut, la conformité à la règle commune, mais elle répond désormais à une aspiration personnelle.

En fait, ces thèses dévoient du fait qu'elles restent prisonnières d'une certaine modernité qui a vu triompher «une conscience qui est à elle-même sa dernière instance, et qui n'admet d'autre jugement décisif que le sien» (Poulat, in Poulat ; Decherf, 2003 : 64) et refusent de comprendre que la socialité se nourrit d'un apport constant du jeu de l'attraction et de la répulsion (M. Maffesoli). Aussi faut-il comprendre l'existence de cette «masse de partisans de fois diffuses, mêlant christianisme, ésotérisme, occultisme, voyance, astrologie et cultes orientaux, sans véritables certitudes» (Minois, 1998) : 574) comme répondant au «besoin d'éprouver avec d'autres des émotions fortes» (Maffesoli, 1992 : 155-156). Le recours aux astrologues, chiromanciens et cartomanciennes nous permet précisément de saisir «qu'il n'y a pas de religion sans superstition et que celle-ci reste toujours l'un des signes extérieurs de la mentalité religieuse» (Ellul, 2003 : 209). Il n'est jusqu'aux retraites dans le désert ou en Amazonie qui ne revêtent une signification éminemment religieuse et collective et ne contribuent à «une sustentation perpétuelle de notre être moral» (Durkheim, 1979 : 302). Comme l'a encore montré Simmel, on ne peut dénier le qualificatif de religieux à nombre de relations humaines et à leurs manifestations affectives sous prétexte qu'elles ne se rapportent pas directement à un dieu transcendant : «Dans l'érotisme et dans l'amitié, dans l'autorité et dans l'obéissance, dans le rapport de l'individu à sa lignée et à sa famille, à sa classe sociale et à sa patrie, enfin à l'humanité; et puis aussi dans sa relation au destin, à sa profession, au devoir, aux idéaux, – on trouve dans tout cela un mélange de dévouement et de vie propre, d'humilité et de hauteur, de proximité chaleureuse et sensuelle et de timidité distante, de confiance et de trahison, qui fait partie du concept de l'essence du religieux» (*cf.*, 1994 : 187).

De ce point de vue, ceux qui tiennent à séparer rigoureusement les traditions d'Orient et d'Occident, la spiritualité et l'ésotérisme, n'arrivent pas à se déprendre d'une conception rationnelle du social. Il ne comprendront pas que la religiosité syncrétiste touche à la thérapie des corps et des esprits, aux techniques de relaxation et aux pratiques de la méditation, au désir d'harmonie avec le cosmos et les forces telluriques, à la fidélité inconditionnelle à des gourous, au soutien enthousiaste des couleurs d'un club sportif, au dévouement à des causes humanitaires ou autres. Ils ne comprendront pas que de nos jours

la croyance en la résurrection puisse faire bon ménage avec la croyance en la réincarnation. Ils ne comprendront pas que les principes universels, tel que l'amour dans la religion chrétienne, se répandent dans la société par petites touches, se propagent dans les groupes, les imprègnent, les soudent autour d'un totem, selon l'expression de Durkheim, et que le symbolisme que le totem a en propre varie du tout au tout selon ces groupes. Il ne comprendront pas que la logique marchande puisse servir de ferment à la structuration de l'être-ensemble. Bien au contraire, ils rattacheront la démultiplication des morales et des systèmes de valeurs à la culture des sociétés démocratiques où prévalent l'atomisation du social et l'émancipation des individus.

À l'encontre de ces thèses, il serait plus approprié d'envisager le polythéisme des valeurs et le syncrétisme comme la préfiguration ou le signe d'un réenchantement du monde, comme chez M. Maffesoli: «Pour ma part, je verrais dans l'impact des syncrétismes philosophiques ou religieux le ressurgissement des contes et des conteurs, le succès de la littérature d'édification, l'importance des divers fanatismes et, même, celle du conformisme logique intellectuel, "l'invention", la mise à jour, d'une *conscience objective* dont dériverait la conscience individuelle. Celle-ci, à certaines époques, se remémore ce sur quoi elle est fondée, ce par quoi elle est constituée. Le numineux, le sacré, la participation magique ou sportive, ou dans les paroxysmes fanatiques renvoient, dès lors, à un substrat collectif, une sorte d'*intellectus influens* (Avicenne), celui d'un sens commun toujours et à nouveau actuel» (cf., 2004 : 91).

Le phénomène du syncrétisme dans les sociétés postmodernes nous permet en tout cas de penser le religieux autrement que sous la forme d'une transcendance qui se situerait «en aval des expériences vécues» (Ferry, in Ferry ; Gauchet, 2004 : 36) et que l'on retrouverait dans l'ordre de la morale, de l'esthétique, de l'éthique et de l'amour, autrement aussi que dans le cadre étrié «de la conviction ultime des individus» (Gauchet, in Ferry ; Gauchet, 2004 : 55). Le syncrétisme s'inscrit bien dans la mouvance polythéiste qui elle-même n'est qu'une expression de «la multiplicité de la personne» (Maffesoli, 1997 : 102). Il ne se réduit nullement à la juxtaposition de croyances dissemblables, mais procède d'un effet de composition sur la longue durée qui va jusqu'à noyauter l'ordre du dogme des religions instituées, régulières ou séculières, et permet de faire tenir ensemble des valeurs provenant des traditions les plus hétéroclites: «les histoires humaines montrent bien que le syncrétisme est une forme de ce compromis qui, d'une manière plus ou moins affichée, sert de fondement à toutes les sociétés, qu'elles soient éphémères ou durables» (Maffesoli, 1985 : 156).

Et nous le constatons au quotidien. Il existe un lien étroit entre le sentiment tragique de la vie, l'acceptation du destin et la reconnaissance de l'altérité. Cet autre peut prendre la figure de la Mort, si tant est que depuis la naissance nous sommes en permanence en sursis. Ou encore les figures de l'étranger qui nous côtoie et de l'étrange qui sommeille en nous. Et il est vrai que «c'est

l'acceptation et l'intégration de cet autre, tant dans la connaissance ordinaire que dans la pensée sociologique, qui donne sa teinte particulière à la postmodernité» (Le Quéau, 2007 : 131-132). Bien que le phénomène syncretique ne se résume pas à une simple manifestation de l'éclectisme que l'on retrouve aussi bien dans la musique, dans l'architecture ou dans les styles de vie hippies, il faut bien reconnaître qu'il a été remis au goût du jour par la postmodernité. Si l'on prend l'exemple de la musique, en particulier du *metal extrême*, on constate que nombre de groupes partagent religieusement une même passion à l'égard de Satan. Celle-ci s'exprime dans ce que N. Walzer appelle «un visuel satanique» (cf., 2007 : 32), si bien qu'il puisse être un argument de vente promu par des maisons de production et une mise en scène montée à des fins commerciales. C'est le cas du groupe *Black Sabbath*, apparu dans les années soixante-dix et qui exerça une influence considérable sur les jeunes générations en raison de pratiques relevant de l'occultisme noir et d'un visuel jouxtant les signes kabbalistiques aux crucifix, les figures démoniques aux représentations divines. Il s'agit bien d'une dialogique de l'ombre et de la lumière. On pourra encore faire mention à l'*Horresco Referens*, chère à Rash. Le vocaliste et le musicien du groupe portant ce nom, dans une interview concédée à Nicolas Walzer, nous rappelle que du pont de vue existentiel, cette notion signifie «que les événements dramatiques laisseront une empreinte beaucoup plus profonde que les heureux événements» et, que du point de vue artistique, elle qualifie un type de musique qui «transgresse toutes les frontières stylistiques» (cf., Entretien avec Rash, in Walzer, 2007 : 366-392, 366 pour la citation). Ce qui est une autre manière de vivre l'inéluctabilité de la mort: «Oui, il y a quelque chose de religieux dans notre amour du metal et je crois que c'est simplement dû à notre désespérante et vaine tentative de combler la vacuité de notre existence, ce gouffre insondable qui mine le cœur de chaque homme depuis la Création, cette plaie qui se déchire plus vite qu'elle ne cicatrise, ce que nous désignons sous cette locution latine qui nous sert de nom : l'*Horresco Referens*» (*ibid.* : 392).

L'architecture postmoderne relève également du métissage des styles et de l'éclectisme des matériaux et des formes. Elle ne peut être pensée qu'en termes de complexité, d'ambiguïté, de contradiction. Elle s'oppose diamétralement au caractère fonctionnel, pratique et homogène de l'architecture moderne. Fi de l'idéologie du tout béton. Fi de l'urbanisme sur mesure. «Chaos et désordre des signes et des formes, s'avèrent comme une traduction de l'esprit postmoderne : accentuation de la caducité, de la fragmentation, de la discontinuité» (La Rocca, 2008 : 180). Rien n'est plus conçu ni vécu en termes de stabilité ou d'immutabilité. La figure de la foule comme celle du flâneur deviennent complémentaires comme l'avait bien vu Walter Benjamin dans son œuvre magistrale *Paris, capitale du XIXe siècle*: «Le flâneur se tient encore sur le seuil, celui de la grande ville comme celui de la classe bourgeoise. Aucune des

deux ne l'a encore subjugué. Il n'est chez lui ni dans l'une ni dans l'autre. Il se cherche un asile dans la foule» (Benjamin, 2004 : 58). La ville postmoderne renoue bien avec ce qui n'était qu'embryonnaire au XIXe siècle : une figure qui échappe à l'ordre du marché, qui empêche que le spectacle soit subjugué par la loi du marché. La ville postmoderne est syncrétique : aux mélanges des styles architecturaux et à la profusion des images publicitaires fait écho un brassage de races et de cultures. En somme, la ville comme «*patchwork* où les divers éléments s'ajustent, harmonieusement, en une organicité des plus solides» (Maffesoli, 2008 : 166).

Le syncrétisme est encore un élément fondateur des styles de vie du *New Age*. Les nombreux mouvements qui en sont issus se caractérisent par une réappropriation de l'expérience de l'extase. Pour paraphraser Gilbert Durand, on pourrait dire que ce qui donne sa physionomie à la postmodernité n'est plus le glaive, «le schème de la séparation tranchante entre le bien et le mal» (Durand, 1979 : 179), l'«isomorphisme du phallus, de la flèche et du soc» (*ibid.* : 180), le symbole de lumière, mais la coupe, qui renvoie au *Régime Nocturne* de l'image, aux «images du ventre digestif et sexuel» (*ibid.* : 293), à ce qui inclut et relie à la fois. En paraphrasant Weber, on pourrait rajouter que la postmodernité met l'accent sur un type de religiosité arborant une vision de l'homme non plus comme instrument de Dieu, mais comme réceptacle de Dieu. Dans la tradition hindouiste et bouddhiste, il est en effet question soit de l'accès «à l'état de possession extatique par un dieu, à l'aide des moyens orgiastiques», soit «de la possession apathique et extatique d'un dieu, propre à la gnose» (Weber, 1996 : 472). C'est justement cette tradition qui a été remise au goût du jour par le monde hippie, sans que l'on y retrouve toutefois le rejet à la vie quotidienne, propre aux religions asiatiques. Il s'agit bien pour le mouvement hippie de la recherche d'un état extatique qui s'inspire fortement de la pratique des sages et des renonçants indiens. En somme, l'adhésion à une forme de vie dépouillée à l'extrême, l'attachement au sentiment d'éternité propre à l'expérience mystique, la recherche d'une fusion entre l'âme individuelle et l'âme universelle, la quête d'un retour aux racines, la reconnaissance de l'archaïque dans l'homme. Les hippies y parviendront au moyen d'une fusion de styles de vie les plus hétéroclites : «les hippies vont conjuguer l'ensemble des moyens et des méthodes connus pour accéder au sacré : les drogues hallucinogènes, l'initiation à l'Inde, la musique psychédélique, l'affoulement festif et collectif... Et, c'est bien parce que les limites du moi deviennent incertaines et infinies que l'extase provoque ce sentiment océanique ou d'union intime avec le Grand Tout (version orientale), ou d'appartenance universelle (version occidentale)» (Monneyron ; Xiberras : 2008 : 36). Et aussi au moyen d'une fusion de croyances, de doctrines ou de systèmes : le monisme, le panthéisme, le panenthéisme, le déisme, l'animisme, le Karma, la réincarnation, la théosophie, le néo-paganisme avec ses avatars que sont le néo-druidisme et la religiosité Wicca.

Cette expérience de la dissolution du moi dans le tout cosmique et de l'union extatique avec le divin n'est-elle pas tout bonnement le propre de l'homme ? Nous sommes enclins à répondre que oui, et dans ce cas, le syncrétisme est plus qu'une tendance à la mode, mais un mode d'être-au-monde originaire, constitutif de l'homme dans son entier. Personne ne l'a mieux compris que Carl Gustav Jung : « Quel que soit le destin définitif de l'homme blanc, nous pouvons au moins considérer *un* exemple d'une civilisation qui a conservé toutes les traces essentielles de son caractère primitif et qui englobe l'homme tout entier, du haut en bas. La civilisation et la psychologie de l'Inde nous apparaît comme un rêve : on est repoussé dans l'inconscient, dans ce monde non affranchi, non civilisé, primitif, dont nous ne pouvons que rêver puisque notre être conscient le renie. L'Inde représente l'autre voie de civilisation de l'homme, la voie sans oppression, sans violence, sans rationalisme. Ici on les voit côte à côte, dans la même ville, dans la même rue, dans le même temple, à l'intérieur du même mile carré : l'esprit spirituellement cultivé et le primitif. Dans l'extérieur spirituel du plus spirituel d'entre eux, on distingue les traits du primitif resté vivant, et dans les yeux mélancoliques du villageois inculte à demi nu se laisse deviner une notion inconsciente de vérités mystérieuses » (Jung, 2000 : 126). C'est peut-être ce qui explique que l'Inde continue de représenter ce réservoir dans lequel viennent s'engouffrer nos désirs les plus profonds et puiser nos rêves les plus intimes. La coïncidence des opposés, c'est à cela même que mène le syncrétisme.

Bibliographie

- Abou, S. (1981). *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Anthropos.
- Amselle, J.-L. (2005). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.
- Balandier, G. (1982). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris, PUF.
- Bastide, R. (1982). *Les Religions africaines au Brésil*. Paris, PUF.
- Benjamin, W. (2004). *Œuvres. Tome III*. Paris, Gallimard, Coll. Folio.
- Debray, R. (2005). *Les Communions humaines. Pour en finir avec "la religion"*. Paris, Fayard.
- Durand, G. (1979). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas.
- Durkheim, E. (1979). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
- Ellul, J. (2003). *Les Nouveaux possédés*. Paris, Mille et une nuits.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- Ferry, L. & Gauchet, M. (2004). *Le Religieux après la religion*. Paris, Grasset.
- Hoffet, F. (1985). *Psychanalyse de l'Alsace*. Colmar, Alsatia.
- Jung, C. G. (2000). *Psychologie et orientalisme*. Paris, Albin Michel.

- Kearney, R. (2001). *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*. Londres et New York, Routledge.
- La Rocca, F. (2008). *Vision(s) de la ville postmoderne : une perspective de sociologie visuelle*. Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Université René Descartes, Sciences Humaines et Sociales, Sorbonne.
- Le Quéau, P. (2007). *L'Homme en clair-obscur. Lecture de Michel Maffesoli*, Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- Leandro, M. E. (1995). *Au-delà des apparences. Les portugais face à l'insertion sociale*. Paris, L'Harmattan.
- Lenoir, F. (2003). *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris, Plon.
- Lipovetsky, G. (1993). *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.
- Maffesoli, M. (1985). *La Connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*. Paris, Librairie des Méridiens.
- Maffesoli, M. (1992). *La Transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris, Grasset.
- Maffesoli, M. (1997). *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris, Le livre de Poche.
- Maffesoli, M. (2004). *Le Rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*. Paris, La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2008). *Iconologies. Nos idol@tries postmodernes*. Paris, Albin Michel.
- Minois, G. (1998). *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris, Fayard.
- Monneyron, F. & Xiberras, M. (2008). *Le Monde hippie. De l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*. Paris, Imago.
- Pareto, V. (1965). *Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme*. Genève, Droz.
- Pareto, V. (1978). *Les Systèmes socialistes*, 2 Tomes. Genève, Droz.
- Pareto, V. (1984). *Mythes et idéologies*. Genève, Droz.
- Poulat, E. & Decherf, D. (2003). *Le Christianisme à contre-histoire. Entretiens*. Monaco, Éditions du Rocher.
- Simmel, G. (1994). *Rembrandt*. Saulxures, Circé.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF.
- Wachtel, N. (1977). *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Paris, Gallimard.
- Walzer, N. (2007). *Anthropologie du metal extrême*. Paris, Rosières en Haye, Éditions Camion Blanc.
- Weber, M. (1964). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
- Weber, M. (1974). *Le Savant et le politique*. Paris, Union Générale d'Éditions.
- Weber, M. (1996). *Sociologie des religions*. Paris, Gallimard.